



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Historia filozofii - nauka niepotrzebna?

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (2005). Historia filozofii - nauka niepotrzebna? W: B. Szotek, Andrzej J. Noras (red.), "Filozofia i czas przeszły : Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin" (S. 97-108). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Historia filozofii – nauka niepotrzebna?¹

Pytanie o wzajemną relację między filozofią a jej historią należy do pytań, które nieustannie powracają w refleksji filozoficznej. Najogólniej rzecz ujmując, mamy oto trzy stanowiska, których raczej uzgodnić się nie da. Pierwsze stanowisko, można by je nazwać *stricte filozoficznym*, sprowadza się do twierdzenia, że filozofia jest czymś zgoła odmiennym od historii filozofii. Tym samym uprawiający filozofię sytuuje się ponad historią filozofii, uznając ją za naukę pomocniczą samej filozofii. Trudność pojawia się tu w jednej sytuacji, a mianowicie wówczas, gdy filozofujący nie zna historii filozofii. Stanowisko drugie – będące całkowitym zaprzeczeniem pierwszego – to stanowisko, które można określić mianem *stricte historycznego*. W takiej sytuacji następuje zrównanie historii filozofii z filozofią, filozof zaś staje się filozoficznym dziejopisarzem. Z tak rozumianą koncepcją polemizował już Hegel. I trzeba mu przyznać rację, choć z pewnością niewielu jest dziś historyków filozofii (*resp.* filozofów), którzy zgadzają się z jego koncepcją filozofii. Proroczno jednak zdają się brzmieć jego słowa, kiedy sprzeciwia się traktowaniu dawnych filozofów jak „szacownych zabytków ludzkiej myśli” i stwierdza: „Jeśli historia filozofii stanowiłaby tylko galerię mniemań – choćby były to

¹ Artykuł stanowi – oprócz opublikowanego wcześniej tekstu *Filozofia jako myślenie historyczne. Spór o filozofię współczesną*. (W: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej*. Red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta. Katowice 1998, s. 112–120) – ledwie próbę spojrzenia na relację pomiędzy filozofią a jej historią.

mniemania na temat Boga, na temat istoty rzeczy naturalnych i duchowych – to byłaby ona nader zbyteczną i nudną nauką, nawet gdyby przynosiła wszelkie możliwe pożytki, jakie tylko dałoby się wyciągnąć z takich podniet myślowych i uczoności. Cóż może być bardziej niepotrzebnego niż poznanie szeregu samych tylko mniemań, coś bardziej nudnego?”² Wreszcie trzecim stanowiskiem, jakie znajduje odbicie w dyskusji na temat relacji między filozofią a jej historią byłoby stanowisko, które nazwać można stanowiskiem pośrednim między dwoma wspomnianymi skrajnościami i należałoby określić je jako stanowisko **historycznofilozoficzne**. Stanowisko to zdaje się również najbardziej wartościowe, chociaż z arytmetycznego punktu widzenia można wówczas zapytać, ile filozofii, a ile historii filozofii miałyby się zawierać w owej historycznofilozoficznej postawie, aby można mówić o wyważeniu skrajnych stanowisk. Byłoby to bowiem stanowisko, w którego ramach dałoby się pogodzić racje zarówno stanowiska *stricte* filozoficznego, jak i stanowiska *stricte* historycznego. Największy problem sprawia odpowiedź na pytanie, czy jest to możliwe. Ujmując kwestię z perspektywy możliwych stanowisk, jakie znajdują wyraz w rozumieniu filozofii i jej historii, stanowisko *stricte* filozoficzne oraz *stricte* historyczne przedstawiają się jako antypody możliwej polaryzacji wszelkich stanowisk. Pierwsze charakteryzowałoby wówczas historycznofilozoficznego dyletanta, który wprowadzając mówi o sobie, że jest filozofem, ale w praktyce nie może nim być, gdyż programowo nie zna historii filozofii. Natomiast druga skrajność mogłaby dotyczyć historyka (ale nie historyka filozofii), opisującego żywoty filozofów, lecz w żaden sposób nie rozumiejącego ich poglądów.

Wbrew pozorom uzgodnienie wymienionych stanowisk nie jest łatwe; tym bardziej, że chodzi o filozofię, a więc naukę z istoty swej mającą problem z określeniem, czym jest. Tu właśnie – w sporze o definicję filozofii – zdaje się tkwić jeden z najistotniejszych problemów określających większość sporów, jakie ujawniają się w chwili podjęcia próby wskazania relacji między filozofią a jej historią. Pytania są w istocie dwa:

- 1) co to jest filozofia?
- 2) co to jest historia filozofii?

Z odpowiedzią na tak postawione pytania wiąże się dopiero pytanie trzecie:

- 3) jaka jest relacja między nimi?

² G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1994, s. 37.

Z góry należy zastrzec rzecz istotną, tzn. świadomość nierozstrzygalności tej kwestii, mającą swe źródła w charakterze samej filozofii. Kiedy rozumienie filozofii sprowadzić do argumentacji, a nie do stanowisk, wtedy wiąże się ona z niemożliwością udzielenia ostatecznych odpowiedzi. Terminu „ostateczne odpowiedzi” nie należy w żadnym razie wiązać z rzeczami ostatecznymi, ale tylko i wyłącznie z ostatecznym rozwiązaniem podejmowanego problemu filozoficznego. Zresztą pytanie o to, czy filozof podejmuje jedynie problem filozoficzny, a tym samym przyczynia się do jego rozwiązania, czy też ów problem filozoficzny rozwiązuje, samo w sobie jest pytaniem filozoficznym i rzuca pytającego w wir problematyki filozoficznej. Jeszcze zatem nie rozpoczęła się systematyczna praca nad problemem relacji między filozofią a jej historią, a już pytający znalazł się w samym centrum filozoficznych sporów. Świadomość całej złożoności owej relacji potwierdza Ernst von Aster, który rozpoczyna swą *Historię filozofii* w następujący sposób: „Jeżeli chcemy prześledzić jakąś »rzecz« na przestrzeni dziejów, to musimy – wydaje się – najpierw uświadomić sobie, o jaką to »rzecz« nam właściwie idzie. Jeżeli zatem chcemy uprawiać historię filozofii, to musimy przede wszystkim – jeśli już nie przez podanie ostatecznej definicji, to przynajmniej przez określenie wstępne – odpowiedzieć na pytanie: *czym jest filozofia?* Pytanie to ma jednak pewną osobliwość: każda mianowicie próba udzielenia na nie odpowiedzi, choćby tylko przez przybliżone zakreślenie dziedziny filozofii czy zakresu jej uprawiania, wprowadza od razu w centrum filozoficznej dyskusji, w ścieranie się poglądów i kierunków, a tym samym, koniec końców, w historię filozofii. Nie ma żadnej, choćby nawet wstępnej, definicji filozofii, która by już nie zawierała w sobie jakiegoś stanowiska filozoficznego, a więc sama nie byłaby już filozofią i nie usiłowałaby wykluczyć z *tej jednej* filozofii, za jaką sama siebie uważa i z jej dziejów – innych »filozofii«³. Poświadczą więc von Aster złożoność problematyki relacji między filozofią a jej historią, a zarazem potwierdza, że owa złożoność ma swe źródło w pytaniu: *czym jest filozofia?* To oznacza zarazem, że złożoność należy do istoty filozofii, co niezwykle trafnie wyraził z kolei Max Scheler: „Pytanie o istotę filozofii – stwierdził – obciążone jest trudnościami, wpływającymi nie z ludzkiej nieudolności, lecz z natury samej rzeczy, nieporównywalnymi z niemałymi również trudnościami, które pojawiają się zazwyczaj przy próbach

³ E. von Aster: *O filozofii*. W: I d e m: *Historia filozofii*. Tłum. J. S z e w c z y k. Warszawa 1969, s. 7.

dokładnego określenia przedmiotów rozmaitych nauk pozytywnych⁴.

Należy zatem rozpocząć – co potwierdza także von Aster – od odpowiedzi na pytanie: czym jest filozofia? Ale jak widać, każda próba określenia tego, czym jest filozofia, to znaczy każda próba jej zdefiniowania, narażona jest na niebezpieczeństwo stanowiskowości, z którym nie wiadomo, co począć. Z jednej bowiem strony stanowiskowość niejako wpisana jest w istotę filozofowania, z drugiej natomiast – filozofia dlatego właśnie jest aktualna, że cechuje się ponadstanowiskowością⁵. W tej sytuacji rodzi się pokusa oparcia się na etymologii terminu „filozofia” i niewchodzenia w dalsze spory. Pokusa nie znajdująca uzasadnienia również z tego powodu, że wprowadzie filozofia oznaczałaby wówczas umiłowanie mądrości, ale przecież takie etymologiczne znaczenie terminu „filozofia” nie wyjaśnia, czym jest mądrość. Skoro zaś filozofia odeszła daleko od swych początków, to czy można wówczas opierać się na ustaleniach, jakie w tym zakresie poczynił Arystoteles? Jednakże historyk filozofii ma świadomość tego, że Stagiryta wskazywał kilka znaczeń terminu „mądrość”. I tak, w *Analitykach pierwszych* napisał, że „mądrość jest wiedzą”⁶, co potwierdził w *Metafizyce*, w której stwierdził, iż „w ogólnym przekonaniu wiedza towarzyszy mądrości”⁷, choć podkreślał, że nie ma ona nic wspólnego z poznaniem zmysłowym⁸. Ale zarazem w tej samej *Metafizyce* wiązał Arystoteles mądrość z poznawaniem pierwszych zasad i przyczyn, pisząc: „Teraz chcemy wykazać, iż w powszechnym przekonaniu tak zwana mądrość polega na poznaniu pierwszych przyczyn

⁴ M. Scheler: *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*. Tłum. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 241.

⁵ Termin „ponadstanowiskowość” stanowi jeden z najistotniejszych elementów filozofowania o filozofii Nicolaia Hartmanna, który stwierdza: „To, co jest ponadhistoryczne w filozofii, musi koniecznie być ponadstanowiskowe; musi się więc także znajdować poza idealizmem i realizmem. Przez to »poza« nie pojmuje się zakamuflowanego »po tamtej stronie«. Kto mówi »poza«, ten uprawia tylko εἰσὴν wobec wątpliwych stanowisk, wstrzymuje się od rozstrzygnięć; natomiast nie konstruuje stanowiska syntetycznie ujmującego oba”. N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 280.

⁶ Arystoteles: *Analityki pierwsze*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1990, s. 193 (48 b).

⁷ Arystoteles: *Metafizyka*. T. 1. Tłum. T. Żeleźnik. Oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 1996, s. 7 (981 a).

⁸ „A poza tym nie sądzimy, żeby poznanie zmysłowe stanowiło o mądrości”. Ibidem, s. 8 (981 b).

i zasad”⁹. Nieco dalej zaś poświęcił mądrości dłuższy fragment: „Tak więc, po pierwsze, sądzymy, że człowiek mądry ma wiedzę o wszystkim, co można poznać, przy czym ta jego wiedza nie polega na poznaniu poszczególnych rzeczy z osobna. Następnie uważamy, że mądry jest ten, kto poznaje to, co człowiekowi trudno jest poznać, a nie tylko to, co można poznać łatwo. Wszystkim wspólne bowiem poznanie zmysłowe przychodzi łatwo, ale też nie ma ono nic wspólnego z mądrością. Dalej, sądzymy, że w zakresie jakiegokolwiek wiedzy mądrzejszy jest ten, kto poznaje bardziej dokładnie przyczyny i potrafi lepiej o nich nauczać. Z nauk zaś tę raczej za mądrość uważamy, która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa. Wreszcie sądzymy, że mądrością jest raczej nauka naczelna, a nie nauka zależna. Bo nie powinno być tak, żeby mądrymu coś nakazywano, ale żeby on rozkazywał i żeby nie musiał uznawać poglądu drugiego, lecz by jemu zawierzał ten, kto mniej mądry”¹⁰. Już tylko przytoczenie kilku fragmentów z *Metafizyki* Arystotelesa pozwala się zorientować, że definicja filozofii odwołująca się do etymologii też nie spełni swej funkcji, gdyż termin „mądrość” jest wieloznaczny, i to już w rozważaniach pierwszego filozofa, który podjął problem rozumienia terminu „mądrość”.

Dalej więc otwarte pozostaje pytanie: czym jest filozofia? I wydaje się, że nie sposób odpowiedzieć na nie jednoznacznie, dlatego też odpowiedzi trzeba poszukiwać w historii. Odpowiedź jednak na pytanie o filozofię – o czym była już mowa – w dużej mierze uwarunkowana jest stanowiskowo; ba, często wiąże się ściśle z czasem, w którym jej udzielano. O ile zatem Arystoteles wiązał filozofię z mądrością, o tyle zupełnie inaczej było wówczas, gdy po raz pierwszy podejmowano refleksję nad relacją między filozofią a historią filozofii. Niezwykle istotne w drugiej połowie XIX stulecia było stanowisko Wilhelma Windelbanda, współtwórcy szkoły badeńskiej. Jego zdaniem, filozofia jest przede wszystkim nauką, toteż uważał on, że termin „filozofia” należy tłumaczyć za pomocą niemieckiego terminu *Wissenschaft*¹¹. Utożsamienie filozofii z nauką stanowi jedną stronę stanowiskowo

⁹ Ibidem, s. 10 (981 b).

¹⁰ Ibidem, s. 11–12 (982 a).

¹¹ Windelband pisze: „Um die Zeit Platons, wie es scheint, zur technischen Bezeichnung geworden, bedeutet das Wort genau das, was wir heute im Deutschen mit dem Worte »Wissenschaft« bezeichnen, und was freilich glücklicherweise noch viel mehr umfaßt, als das englische und französische science”. W. W i n d e l b a n d: *Was ist Philosophie?* In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Aufl. 9. Bd. 1. Tübingen 1924, s. 12–13. Zob. także I d e m: *Platon*. Aufl. 4. Stuttgart 1905, s. 154.

uwarunkowanego rozumienia filozofii, za którym opowiadał się Windelband, za drugą natomiast należałoby uznać ujęcie filozofii (i nauki) w kontekście całej kultury, co stanowi wyróżnik badeńskiej szkoły neokantyzmu. W tym kontekście Windelband stwierdza: „Historia nazwy filozofia jest historią kulturowego znaczenia nauki”¹². I chociaż uchodzi Windelband za jednego z rzeczników historii filozofii rozumianej jako historia problemów filozoficznych, to jednak nie wychodzi w swym rozumieniu filozofii poza poglądy charakterystyczne dla neokantyzmu szkoły badeńskiej. Uwidacznia się to także wtedy, kiedy stwierdza, że filozofia jest „krytyczną nauką o powszechnie obowiązujących wartościach”¹³. Uznając taką, a nie inną definicję filozofii, podkreśla Windelband, że charakteryzuje ona zarówno jej przedmiot, jak i metodę. Fakt, że metodę rozumie jako metodę krytyczną, wynika oczywiście z tego, że jest Windelband i pozostaje neokantystą, który filozofię potrafi postrzegać tylko i wyłącznie w kontekście filozofii krytycznej Kanta¹⁴. Problem wyłania się jednak wówczas, gdy przedmiotem zainteresowania nie jest definicja filozofii powstała na gruncie kantyzmu (czy też neokantyzmu), ale definicja ujmująca całościowo problem filozofii.

Czym jest filozofia? W tym momencie budzi się podejrzenie, że już sama odpowiedź na tak sformułowane pytanie jest odpowiedzią filozoficzną i dlatego należy ona do tego typu problemów, które uznajemy za problemy towarzyszące filozofii wiecznie. Nicolai Hartmann przedstawia się tu jako rzecznik owej *philosophia perennis*, kiedy pisze: „[...] problemy są tym, co wieczne w biegu systemów”¹⁵. Tym samym rozgranicza filozofię systematyczną od filozofii systemowej. Problem jednak w tym, że w polskiej literaturze filozoficznej określenie „filozofia wieczysta” nie jest jednoznaczne, pojmuje się je jako hipostazowanie i wiąże się z realistyczną filozofią neotomistyczną¹⁶.

¹² „Die Geschichte des Namens der Philosophie ist die Geschichte der Kulturbedeutung der Wissenschaft.” W. Windelband: *Was ist Philosophie?*..., s. 20.

¹³ Ibidem, s. 29.

¹⁴ Na ten temat zob. W. Windelband: *Nach hundert Jahren. (Zu Kants hundertjährigem Todestage)*. In: Idem: *Präludien...*, Bd. 1, s. 147–167; Idem: *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*. In: Idem: *Präludien...*, Bd. 2, s. 1–23.

¹⁵ N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus...*, s. 285.

¹⁶ Zob. na ten temat Cz. Głombik: *Od filozofii wieczystej do filozofii klasycznej* [w druku]; także M. Kurdziałek: *Stefan Swieżawski – rzecznik „philosophiae perennis”*. W: Idem: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem. Studia i artykuły*. Lublin 1996, s. 35–45.

Zamysł Hartmanna był inny, ale też w zupełnie innej sytuacji historycznofilozoficznej swój program przedstawił. „W świetle krytycznego namysłu – stwierdza Hartmann – nie istnieje żaden system jako punkt wyjścia, lecz tylko jako cel, jako postulat (*Desiderat*). System nie jest początkiem, lecz końcem poznania filozoficznego. Koniec ten nie jest nigdy dany, nigdy skończony; bowiem poznanie filozoficzne nie jest nigdy skończone”¹⁷. Takie postawienie problemu filozofii wiąże się z zakwestionowanym przez Diltheya jednorodnym charakterem refleksji filozoficznej w ramach jego teorii światopoglądów. Jeśli więc filozofia miałaby być światopoglądem danego czasu, wyrażonym w postaci systemu filozoficznego, bądź też myślą swej epoki, to byłaby z natury fluktuacją poglądów, mód (zadziwiające, że również filozofia nie opiera się modzie, co potwierdza tezę, że także filozofowie są dziećmi swojej epoki) i stanowisk. Ze sprzeciwu wobec tak rozumianej filozofii (teorii światopoglądów) wynika próba znalezienia tego, co trwale w filozofowaniu. Hartmann – zgodnie z tym, co powiedziano – za punkt oparcia filozofowania uznaje właśnie problemy. Tak rozumiane filozofowanie wiąże się w pewnym sensie z metafizyką, utożsamiając filozofię z wzniesieniem się poza spory idealizmu z realizmem – stąd też pogląd Świeżawskiego na temat filozofii wieczystej uznałby Hartmann z zastrzeżeniem, że jest ono uwarunkowane stanowiskowo. W jego przekonaniu bowiem „Postawa wyjściowa poza idealizmem i realizmem nie powinna unikać metafizyki problemów, lecz tylko metafizyki stanowisk”¹⁸.

Czym jest filozofia? Jedną z najbardziej interesujących definicji filozofowania znaleźć można w książce Josefa Piepera *W obronie filozofii*¹⁹, choć również w tym wypadku nie sposób nie zauważyć, że jest to definicja uwarunkowana stanowiskiem realistycznym, a zarazem mieszcząca się w ramach tego, co nazywa się filozofią chrześcijańską. Może więc tu paść zarzut stanowiskowości, tzn. związania definicji filozofii z prezentowanym przez autora stanowiskiem. Pieper jednak – pomimo stanowiskowości swego filozofowania – stara się oddać jego najogólniejszy sens i pisze: „[...] filozofować to rozwa-

¹⁷ N. Hartmann: *Systematische Methode*. W: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 23.

¹⁸ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Aufl. 4. Berlin 1949, s. 3.

¹⁹ J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko. Warszawa 1985. Zob. także: J. Kożuchowski: *Wprowadzenie do filozofii Josefa Piepera*. Elbląg 2001; A.J. Noras: *Co to znaczy „być krytycznym”?* W: *Prawda a metoda*. Cz. 1: *Aporie myśli współczesnej*. Red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk. Wrocław 2003, s. 321–332.

zać całość tego, co spotkane, aż do jego fundamentalnego sensu; i tak pojęte filozofowanie jest głęboko sensownym, a nawet koniecznym zajęciem, od którego istniejący duchowo człowiek nie może się w ogóle uwolnić²⁰. Tak pojmowane filozofowanie ma jedną zaletę: mieści w sobie rozmaite rozumienia filozofii. Filozofia może tu być utożsamiana z ontologią czy też epistemologią – ta druga jest filozofowaniem, które sięga „aż do [...] fundamentalnego sensu” tego, co spotkane (o czym mówi ontologia). Ale też tak rozumiane filozofowanie spełnia warunek ponadstanowiskowości, gdyż w zasadzie można uznać, że spełnia – postulowany przez Hartmanna – warunek uprawiania refleksji filozoficznej „poza idealizmem i realizmem”. Tak rozumiane filozofowanie nie jest rozumiane jako skończone dzieło, jako określona filozofia, system filozoficzny. Jest ono nieskończonym procesem zdobywania wiedzy o świecie i na nieskończoności tego procesu zdaje się polegać – głoszona przez Hartmanna w nawiązaniu do Leibniza – idea *philosophia perennis*²¹.

Na banał zakrawa stwierdzenie, że termin *philosophia perennis* jest terminem wieloznacznym. Jednakże sens, w jakim używa go Hartmann, najbliższy jest temu, co nieco później Gottfried Martin ujął w następujący sposób: „Wierzimy, że filozofia jest ciągle tylko jedna, tak samo w jej historycznej więzi, jak w jej systematycznym związku, i wierzymy, że Platon i Arystoteles, Augustyn i Tomasz, Leibniz i Kant walczyli o te same wielkie pytania: czym jest jedność?, czym jest prawda?, czym jest byt?. W tym sensie w odniesieniu jedności do rozumu, tak jak uwybraził to Tomasz w kontynuowaniu Arystotelesowej ontologii, widzimy autentyczność źródłowego związku *philosophia perennis*”²². Wyłaniająca się z takiego ujęcia filozofia stanowi w gruncie rzeczy kontynuację rozważań wynikających ze szkoły marburskiej. Reprezentanci neokantyzmu marburskiego tak definiowali kwestię badań. Herman Cohen pisał: „Przedmioty doświadczenia są, co do swej liczby, niewyczerpane. Tak więc rzecz sama w sobie jest nieskończona, na nowo wytwarzana w każdym przedmiocie. Wszelka nasza wiedza jest zbieraniną, cała jest jedynie rzecz sama w sobie; zadanie badań jest bowiem nie-

²⁰ J. Pieper: *W obronie filozofii...*, s. 12.

²¹ Nicolai Hartmann, który odwołuje się do tego terminu, wskazuje Leibniza jako jego autora i podkreśla, że użył go w liście Leibniza do Remonda (z 26 sierpnia 1714 roku). Zob. N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Głowacki. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Toruń 1994, s. 65.

²² G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Aufl. 4. Berlin 1969, s. 131.

skończone”²³. Z kolei Paul Natorp podkreślał nieskończony charakter filozofowania: „Filozofia jest, zgodnie z klasycznym znaczeniem jej nazwy, wiecznym dążeniem do fundamentalnej prawdy, a nie pretensją do jej posiadania”²⁴.

Trudność polega jednak na tym, że również filozofia rozumiana jako *philosophia perennis* nastrocza wielu kłopotów, o których wspomina Pieper, i dlatego nie można uznać, że wyjaśnia on problem filozofii. Problematyczność filozofii tkwi w jej charakterze i ostatecznie trudno o jednoznaczną definicję. Tyle tylko wynika z ustaleń Piepera, że nie należy filozofii pojmować stanowiskowo. Tak wiele, a zarazem tak niewiele. Dlatego jedynym rozwiązaniem zdaje się być akceptacja tego, co napisał von Aster. „Nie ma – pisze – definicji obejmującej naprawdę całość filozofii i pozwalającej jednocześnie odróżnić filozofię od nauk szczegółowych, tak jak możemy odróżniać od siebie poszczególne nauki ze względu na ich przedmiot i metodę”²⁵. Tezę tę potwierdzają ustalenia Wolfganga Stegmüllera, który przystępując do analizy filozofii XX wieku, wskazuje między innymi na trudności wynikające z procesu funkcjonalnego różnicowania się filozofii i wyników tego procesu²⁶. W XX wieku nikt już jednak nie zakłada, że istnieje jedna filozofia, ale też nie ma wśród filozofów zgodności co do tego, czym byłaby (byłyby) filozofia (filozofie).

Na niewiele mniejsze problemy natrafia także ten, kto chce odpowiedzieć na pytanie, czym jest historia filozofii. Kazimierz Twardowski poświęcił temu problemowi tekst *Franciszek Brentano a historia filozofii* (1895). Przedstawił w nim trzy metody uprawiania historii filozofii, to znaczy:

- 1) metodę biograficzną,
- 2) metodę krytyczno-sprawozdawczą,
- 3) metodę konstrukcyjną.

Pierwsza dzieje filozofii opiera na przedstawieniu postaci, które przyczyniły się do rozwoju filozofii. Tak rozumiana historia filozofii jest zbiorem biografii. Wydaje się, że właśnie tak ujmowana historia filozofii stanowi przedmiot największego sprzeciwu filozofów. Druga metoda polega na zestawianiu poszczególnych zapatrywań i systemów filozoficznych, stanowiąc zarazem ocenę ich wartości. Trzecia wreszcie zmierza do wskazania praw kierujących rozwojem filozofii

²³ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. Aufl. 3. Berlin 1918, s. 662.

²⁴ P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule*. „Kant-Studien” 1912, Nr. 17, s. 194.

²⁵ E. von Aster: *O filozofii...*, s. 15.

²⁶ Zob. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Aufl. 6. Bd. 1. Stuttgart 1978, s. XXXVIII–XLIV.

i może być aprioryczna bądź aposterioryczna. „Aprioryczna jest wtedy, jeżeli wychodzi z pewnego, z góry przyjętego poglądu na filozofię i odtwarza całość jej rozwoju według zasady *a priori* postawionej. Aposterioryczną zaś nazywa się metoda konstrukcyjna wtedy, gdy stara się o wydobycie ogólnych praw rozwoju filozofii z samych faktów dziejowych”²⁷. Ta ostatnia budzi też najwięcej wątpliwości, niezależnie od tego, czy rozumiana jest apriorycznie, czy też aposteriorycznie. W każdym bowiem z dwóch przypadków zakłada dowolność, która może się przerodzić w nadinterpretację. Ale warto też się odnieść do daty opublikowania tekstu Twardowskiego. Otóż – w trzydzieści lat od daty wydania książki Ottona Liebmann’a *Kant a epigoni*²⁸, której autor krytycznie wypowiadał się na temat ówczesnej filozofii, każdy zaś jej rozdział kończył zawołaniem: *also muß nach Kant zurückgegangen werden* – także w Stuttgarcie ukazała się książka, która zawierała wręcz przeciwne zawołanie, a mianowicie: *kein Zurück zu Kant*. Książka nosiła tytuł *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (Cztery fazy filozofii i jej chwilowy stan, 1895), a jej autorem był Franz Brentano, nauczyciel Twardowskiego²⁹. Przedstawiony tam obraz filozofii nie jest z pewnością obiektywny, nie trzeba bowiem nikogo przekonywać, że Brentano był zdecydowanym przeciwnikiem Kanta. Zdaniem Isa Kerna, „na przełomie stuleci był prawdopodobnie najbardziej znaczącym i zarazem najbardziej zaciekłym przeciwnikiem Kanta”³⁰. Z dzisiejszej perspektywy zatem historia filozofii w ujęciu Brentana stanowiłaby właśnie przykład metody konstrukcyjnej, ale też z tego powodu żaden współczesny historyk filozofii nie przyznałby jej znaczącej wartości.

Jednakże niezależnie od oceny perspektywy, z jakiej postrzegał historię filozofii (*scil.* filozofię Kanta) Brentano, jedna kwestia musi zwrócić uwagę wnikliwego czytelnika, a mianowicie fakt, że historia filozofii nie jest tylko biernym odtwarzaniem dziejów filozofii, ale opiera się również na założeniu o ingerencji w poglądy analizowanych filozofów. Na ten fakt wskazuje wielu historyków filozofii, żeby wymienić tylko wspomnianego już von Astera, Piepera, z polskich zaś

²⁷ K. Twardowski: *Franciszek Brentano a historia filozofii*. W: I d e m: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Lwów 1927, s. 229.

²⁸ O. Liebmann: *Kant und die Epigonen*. Stuttgart 1865.

²⁹ F. Brentano: *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Stuttgart 1895.

³⁰ „[...] war um die Jahrhundertwende wohl der bedeutendste und zugleich der erbitterteste Kantgegner”. I. K e r n: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 4.

– o. Józefa M. Bocheńskiego, Stefana Swieżawskiego, czy też Władysława Tatarkiewicza. Ten ostatni zauważył: „Rola wybitnych historyków filozofii w niemałym stopniu polegała też na korekcie czy obalaniu tradycyjnych *interpretacji*”³¹. Zatem – co należy zaakcentować – wszelki sprzeciw tych, którzy uważają się za filozofów wobec historyków filozofii należy postrzegać tylko i wyłącznie w kontekście rozumienia historii filozofii w pierwszym znaczeniu nadanym jej przez Twardowskiego, tzn. historii filozofii rozumianej biograficznie. Ale przecież tak rozumiana historia filozofii to tylko jeden z możliwych jej sposobów uprawiania i można wyrazić wątpliwości, czy w istocie tak rozumiana historia filozofii jest możliwa. Czy historyk filozofii może jedynie opisywać filozofów i ich poglądy, nie dokonując jednocześnie interpretacji? Odpowiedź na tak postawione pytanie z konieczności nie może być jednoznaczna, choć oczywiście wydaje się, że w istocie nie ma takiej właśnie, czysto biograficznej historii filozofii. Z perspektywy współczesnej napisanie czysto biograficznej historii filozofii o tyle wydaje się zadaniem niewykonalnym, że już choćby grono ludzi zajmujących się profesjonalnie filozofią zdaje się nie do ogarnięcia przez jednego człowieka. Gdyby więc zajmowanie się historią filozofii nie miało związku z wartościowaniem, niemożliwe byłoby uchwycenie większości stanowisk charakterystycznych dla filozofii XX wieku.

Nierozstrzygalność kwestii „filozofia *versus* historia filozofii” tkwi zatem w istocie filozofii (a także historii filozofii, choć oczywiście ta druga pozostaje zależna od pierwszej). Wzajemna relacja nie ma tu jednak takiej postaci, jak w przypadku każdej nauki szczegółowej. Dlatego też można się pokusić o inne rozumienie tej relacji, które uwyraźnili Ekkehard Martens i Herbert Schnädelbach, pisząc: „Można zatem wyraźnie wyróżnić filozofię orientującą się na *tradycję*, na *praktykę* i na *naukę* [...]. W ten sposób kładzie się jednak nacisk tylko na sprawy zasadnicze, bowiem w każdym z tych typów filozofii znajdują się również cechy obydwu pozostałych”³². Pokazują więc przytoczeni autorzy coś, co dla wnikliwego badacza jest oczywiste. Problemem nie jest izolowane istnienie filozofii bądź historii filozofii, ale jest nim coś innego, a mianowicie próba ustalenia, ile filozofii występuje w historii filozofii oraz ile historii filozofii – w filozofii. Okazuje się zatem, że w kontekście relacji między tymi dwoma naukami

³¹ W. Tatarkiewicz: *O pisaniu historii filozofii*. W: *Idem: Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Warszawa 1971, s. 71.

³² E. Martens, H. Schnädelbach: *O aktualnej sytuacji filozofii*. W: *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995, s. 36.

stanowiska „czyste” są w istocie wykluczone. Tym samym w dyskusji filozofia *versus* historia filozofii jedynym możliwym stanowiskiem wydaje się stanowisko historycznofilozoficzne, ponieważ z rozmaitych powodów – które można uznać za założenia uprawiania filozofii bądź historii filozofii – łączy rozważania filozoficzne z rozważaniami dotyczącymi historii filozofii. Tak rozumiana filozofia (historia filozofii) byłaby jednością filozofii systematycznej i historii filozofii. Tę ostatnią jednak można by rozumieć jako historię problemów filozoficznych. I dopiero w takim kształcie mogłaby pretendować do miana filozofii, która nieustannie podejmuje problemy filozoficzne, bez gwarancji ich ostatecznego rozwiązania. Nazwa takiej filozofii stanowiłaby kwestię drugorzędną.